

HAIRE SIS

FESTSCHRIFT
FÜR
KARL HOHEISEL
ZUM 65. GEBURTSTAG

HERAUSGEGEBEN VON
MANFRED HUTTER · WASSILIOS KLEIN · ULRICH VOLLMER



16 MAI 2002



JAHRBUCH FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM
ERGÄNZUNGSBAND 34 · 2002

ASCENDORFF VERLAG
MÜNSTER WESTFALEN

37 8861

Die Ergänzungsbände zum Jahrbuch für Antike und Christentum
werden im Auftrag der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften
herausgegeben im Franz Joseph Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn

von

Georg Schöllgen, Josef Engemann, Therese Fuhrer,
Winrich A. Löhr, Klaus Thraede

© 2002 Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funk-
sendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speiche-
rung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vor-
behalten. Die Vergütungsansprüche gemäß § 54 Abs. 2 UrhG werden durch die Ver-
wertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG, Druckhaus · Münster, 2002

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier ©

ISBN 3-402-08120-2

DIE ANTHROPOSOPHIE – EINE RELIGION?

»Theosophie, richtig verstanden, ist keine neue Religion, auch keine religiöse Sekte, sondern das richtige Mittel der gegenwärtigen Zeit, die Weisheit der Religion so zu zeigen, wie sie für den Menschen dieser Zeit notwendig ist«,

erläuterte Rudolf Steiner 1907 seinen Anhängern (GA 34,274). Für die 1912 in *Anthroposophische Gesellschaft* umbenannte *Theosophische Gesellschaft* sollte nichts anderes gelten: Anthroposophie sei keine »neue Religionsbildung«, sondern wolle »dasjenige, was ewig ist im Sinne der neuesten Zeit, unseren Seelen nahebringen«, befand Steiner 1921 (GA 78,130). Die Religionswissenschaft ist dieser normativen Vorgabe über Jahrzehnte gefolgt, Theosophie und Anthroposophie waren kein Gegenstand ihrer Forschungen. Das kam nicht nur der Konzentration der Religionswissenschaft auf außereuropäische Religionen entgegen, sondern hatte auch mit der wie selbstverständlichen Annahme zu tun, daß die Anthroposophie eben keine Religion (und ohnehin kein sonderlich seriöser Untersuchungsgegenstand) sei¹.

Meine Gegenthese lautet: Theosophie und Anthroposophie sind religiöse Vorstellungskomplexe und die sie propagierenden Vereinigungen Religionsgesellschaften². Nach (1.) einer

¹ Noch im Februar 2001 berichtete mir der Jubilar, daß sehr viele Kollegen in den siebziger und achtziger Jahren ausgesprochen kritische Fragen zu seinen Vorlesungen über die Theosophie und vergleichbare Gegenstände der europäischen Religionsgeschichte gestellt hätten, zustimmende Reaktionen seien die Ausnahme gewesen. Seine Veranstaltungen an der Universität seit den siebziger Jahren machen diese Erkundungen im »Untergrund des Abendlandes« vielleicht deutlicher als die Publikationsliste: Alchemie, Christliche Theosophie, Freimaurerei, Hermetik, Jean Gebser, Jüdische Kabbala, Magie, Mormonismus, Neugeistbewegung, Reinkarnation oder Satanismus. Das erste Seminar über »Die Theosophie in Indien« hielt er im Wintersemester 1979/80; es folgten drei Vorlesungen: »Theosophie und New Age« (WS 88/89); »Zwischen Religion und esoterischer Weltanschauung: die Anthroposophie« (WS 89/90); »Theosophie und Theosophische Gesellschaft« (WS 93/94). Ich verdanke diesen Vorlesungen meine ersten »Einweihungen« in die wissenschaftliche Beschäftigung mit der untergründigen europäischen Religionsgeschichte. Inzwischen wird die europäische Religionsgeschichte – mit jahrzehntelanger Verspätung gegenüber unseren westeuropäischen Nachbarn – auch in Deutschland in der wissenschaftlichen Zunft akzeptiert. Der Jubilar darf sich darüber auch persönlich freuen.

Steiners Werke sind nach der Gesamtausgabe (Dornach 1956ff) nachgewiesen. Die Bände weichen allerdings in den unterschiedlichen Ausgaben voneinander ab; folgende Ausgaben wurden benutzt: GA 1 (1987); GA 4 (1978); GA 7 (1977); GA 8 (1976); GA 9 (1987); GA 10 (1961); GA 11 (1986); GA 13 (1977); GA 14 (1985); GA 18 (1985); GA 28 (1982 = Tb. 1986); GA 29 (1960); GA 32 (1971); GA 34 (1987); GA 35 (1984); GA 38 (1985); GA

39 (1987); GA 51 (1983); GA 53 (1981); GA 54 (1983); GA 63 (1986); GA 64 (1959); GA 78 (1962); GA 104 (1985); GA 112 (1989); GA 127 (1989); GA 135 (1978); GA 148 (1992); GA 155 (1982); GA 215 (1962); GA 254 (1986); GA 257 (1965); GA 260 (1985); GA 265 (1987); GA 269 (1997); GA 298 (1980 = Tb. 1989); GA 300a (1975); GA 343 (1993).

² In der kultur- und religionswissenschaftlichen Literatur wird die Theosophie respektive Anthroposophie inzwischen häufiger in einen religiösen Kontext gestellt. B. MAIER, *Die religionsgeschichtliche Stellung der Anthroposophie* (München 1988) ordnet sie vom Ansatz her in die Religionsgeschichte ein; Th. NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte 1866–1918 I* (München 1990) 522 spricht von der Anthroposophie als »religiöser Weltanschauung«; J. ROE, *Beyond belief. Theosophy in America 1879–1939* (Kensington 1986) 369 kennzeichnet den gesamten theosophischen Komplex als »alternative religion«. Die ältere kritische Literatur hat teilweise die Anthroposophie nicht als Religion betrachtet, allerdings aus einer völlig anderen Motivation heraus als Steiner. P. TILlich, *Die religiöse Lage der Gegenwart* (Berlin 1926) 113 etwa argumentiert, in der Anthroposophie habe »Endliches den Anspruch der Göttlichkeit« erhoben; für J. W. HAUER, *Werden und Wesen der Anthroposophie. Eine Wertung und eine Kritik* (Stuttgart 1922) 140 ist Religion die »Verbundenheit mit dem göttlichen Wesen«, die die Anthroposophie aufgrund ihres Rationalismus, ihres »Forschens mit kühler Überlegung«, nicht erreiche. Für TILlich und HAUER gründet die Ablehnung eines religiösen Status der Anthroposophie also in der Unterbietung des Niveaus der überkommenen Religionen bei dem gleichzeitigen Versuch, deren Terrain zu betreten.

kurzen Skizze zur Geschichte der Theosophie werde ich (2.) meine These materialiter belegen und schließlich (3.) fragen, warum Theosophen wie Steiner den Religionsbegriff ablehnten.

1. Der historische Rahmen: die *Theosophische Gesellschaft*

1875 schworen in New York einige Spiritisten unter der Führung der chaotischen Charismatikerin Helena Petrowna Blavatsky (1831–1891) und des nachdenklichen Bürokraten Henry Steel Olcott (1832–1907) dem experimentellen Nachweis von Jenseitskontakten ab und wandten sich der Religionsgeschichte zu³. Ägyptische, hermetische und rosenkreuzerische Traditionen sollten ab jetzt unter dem scheinbar unspezifischen Begriff Theosophie erforscht werden⁴. Das war der Einstieg in eine synkretistische Weltanschauungskonstruktion, die nach der Übersiedlung der »theosophischen Zwillinge« ins indische Adyar (nahe Madras) um buddhistische, später um hinduistische Vorstellungen erweitert wurde. Über das Verhältnis von christlichen und indischen Traditionen wird seitdem unter Theosophen gestritten, und von religionswissenschaftlicher Seite wird zunehmend kritisch überdies die Frage gestellt, ob es wirklich in größerem Umfang originär indische Vorstellungen in der Theosophie gibt.

1885 stolperte Blavatsky über den Hodgson-Report der englischen *Society of Psychical Research*, in dem ihr spiritistische Betrügereien nachgewiesen wurden. Sie mußte Indien verlassen und ließ sich in London nieder. Hier erschien seit 1888 ihr opus magnum, *The Secret Doctrine*, nachdem freundliche Helfer ihre Papierberge in eine halbwegs überschaubare Ordnung gebracht hatten. Nun konnte man nachlesen, was der Theosophie wichtig war: der Anspruch auf eine gleich den Naturwissenschaften »objektive« Erkenntnis spiritueller Phänomene, ein religiöser Synkretismus, der aus einem schroffen Antimaterialismus gespeiste Spiritualismus. Konkret bot Blavatsky Erkenntnisse aus einem der Wissenschaft bislang verborgenen tibetischen Werk, dem Buch *Dzyan*, in deren Zentrum eine pantheisierende Kosmologie stand, in der jegliche materielle Erscheinung ein Intermezzo in der Geschichte des Geistigen war, und (allerdings nur an wenigen Stellen) eine Reinkarnationsvorstellung, die den Menschen mikrokosmisch in die Metamorphosen des Kosmos einband.

In Deutschland hatten sich am Ende des 19. Jh. ein halbes Dutzend theosophischer Gesellschaften gebildet, die die bis dahin vollzogenen Spaltungen der Theosophie reproduzierten. Die im folgenden allein interessierende Adyar-Theosophie konstituierte sich 1902 als deutsche Sektion und wählte, als Kompromißkandidaten zwischen streitenden Fraktionen, Rudolf Steiner (1861–1925) zu ihrem Generalsekretär⁵. Steiner war nach einem abgebro-

³ Zur Geschichte der theosophischen Gesellschaften B. F. CAMPBELL, *Ancient wisdom revived. A history of the theosophical movement* (Berkeley, Calif. u. a. 1980); P. WASHINGTON, *Madame Blavatsky's baboon. Theosophy and the emergence of western guru* (London 1993); zu Blavatsky M. MEAD, *Madame Blavatsky. The woman behind the myth* (New York 1980) und M. FRENCH-KOWSKI, Art. Blavatsky: T. BAUTZ (Hrsg.), *Biographisch-bibliographisches Handbuch zur Kirchengeschichte* (Herzberg 2001) [im Druck]; zu Olcott S. R. PROTHERO, *The white Buddhist. The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott* (Bloomington u. a. 1996). Die wissenschaftliche Debatte findet sich in der Zeitschrift *Theosophical History* (Fullerton 1985ff).

⁴ H. S. OLCOTT, *Old diary leaves. The true story of the Theosophical Society* (New York u. a. 1895) 132. Es gibt keine Hinweise, daß den frisch umgetauften Theosophen und Theosophinnen klar war, daß sich hinter dem Begriff »Theosophie« eine lange Tradition christlich-»theosophischen« Denkens verbarg.

⁵ Zur Frühgeschichte der Theosophie in Deutschland N. KLATT, *Theosophie und Anthroposophie. Neue Aspekte zu ihrer Geschichte aus dem Nachlaß von Wilhelm Hübbe-Schleiden (1846–1916)* mit einer Auswahl von 81 Briefen (Göttingen 1993). Zu Steiner grundlegend CH. LINDENBERG, *Rudolf Steiner. Eine Chronik 1861–1925* (Stuttgart 1988). LINDENBERGS zweites Werk zu Steiner (Rudolf Steiner. Eine Biographie 1. 2 [Stutt-

chenen Studium an der Technischen Universität Wien Herausgeber naturwissenschaftlicher Werke Goethes geworden (1882–1897), hatte 1891 eine Promotion über Fichtes Wissenschaftstheorie vorgelegt und war nach einem Intermezzo als Herausgeber der Literaturzeitschrift *Magazin für Litteratur* 1900 zur Theosophie gestoßen, wo er schnell zur zentralen Identifikationsfigur der deutschen Theosophen aufstieg. Er übernahm die Esoterische Schule (1904) und verselbständigte sie 1907, durchaus noch im Einverständnis mit der damaligen Präsidentin Annie Besant (1847–1933). Parallel verwandelte Steiner, Vorträge haltend, sich den theosophischen Weltanschauungskosmos an, und er schrieb Bücher: die *Theosophie* (1904), den Schulungsweg *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten* (1904/05), die *Berichte Aus der Akasha-Chronik* (1904–1908), die kosmologischen Visionen der *Geheimwissenschaft* (1904–1909). 1912 kam es zum Bruch mit Besant: Steiner profiliert sich als stärker christlicher (»rosenkreuzerischer«) Theosoph, überdies anerkannte er den Hinduungen Krishnamurti nicht als neuen »Weltenlehrer« und wollte mehr Macht. Mit der Gründung der *Anthroposophischen Gesellschaft* brach er mit Besant und Adyar, behielt aber die theosophische Weltanschauung in ihren Grundlagen bei.

Der Erste Weltkrieg entzog dem politischen Quietismus der deutschen Theosophie den Boden. Steiner suchte seit 1918 im Gefolge der deutschen Reformbewegungen den Weg in eine gesellschaftliche Praxis. All das, was Zeitgenossen heute am ehesten mit Anthroposophie assoziieren, wurde nun freigesetzt: die Gesellschaftstheorie der »Dreigliederung« (1919), die erste Waldorfschule (ebenfalls 1919), Heilpädagogik und anthroposophische Medizin einschließlich der Arzneimittelproduktion (»Weleda«) (seit 1920), die *Christengemeinschaft* als anthroposophisch inspirierte Kirche (1922), schließlich die »biologisch-dynamische« Landwirtschaft (»Demeter«-Nahrungsmittel) (1924).

2. »Religiöse Phänomene« in der Anthroposophie

Eine Darstellung »religiöser Phänomene« scheint eine Debatte um den Religionsbegriff zu fordern. Wenn sie an dieser Stelle unterbleibt, dann nicht wegen der allfällig bekannten Probleme, einen konsensfähigen Religionsbegriff zu präsentieren (der sich immerhin durch eine kontextbezogene Religionszuschreibung umgehen ließe), sondern weil ich nicht ex ante einen wie auch immer gearteten Religionsbegriff an eine Position herantragen möchte, die sich explizit nicht als Religion versteht. Ein methodischer Umweg ist davon allerdings unbenommen: Phänomene (sowohl Vorstellungen wie Praktiken), die sich in Gemeinschaften finden, die sich explizit als Religionen verstehen, auch in der Anthroposophie zu identifizieren – vorerst als »religiöse Phänomene« in Anführungszeichen⁶.

gart 1997]) ist sehr materialreich, aber sublim hagiographisch. Weiterhin hilfreich G. WEHR, Rudolf Steiner. Leben, Erkenntnis, Kulturimpuls² (München 1987).

⁶ Von anthroposophischer Seite liegt eine umfangreiche Veröffentlichung zum Thema meiner Überlegungen vor: W. GÄDEKE (zusammen mit J. W. GÄDEKE / R. GÄDEKE), Anthroposophie und die Fortbildung der Religion (Flensburg 1990). Das Werk besitzt allerdings eine spezifisch inneranthroposophische Interessenlage. Die Verfasser, Priester der *Christengemeinschaft*, versuchen, den religiösen Gehalt der Anthroposophie stark zu machen, um das Image abzuschütteln, die explizit religiöse *Chri-*

stengemeinschaft sei eine Organisation für Menschen, die es noch nicht zur übersinnlichen Erkenntnis im Sinn der Anthroposophie gebracht hätten. Aus dieser untergründigen Konkurrenz zwischen *Christengemeinschaft* und *Anthroposophischer Gesellschaft* ist zu verstehen, daß das Manuskript bei »drei führenden anthroposophischen Verlagen« abgelehnt wurde und »weitere Personen aus der Leitung der Christengemeinschaft und dem Vorstand der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft« nicht bereit waren, sich an dem Buch zu beteiligen. So konnte die Studie »erst sieben Jahre nach ihrer Fertigstellung« im Verlag der »Flensburger Hefte«, der

2.1 »Religiöse« Vorstellungen und Praktiken

Steiner verstand die Theosophie als »Geisteswissenschaft«, deren Gegenstandsbereich eine »übersinnliche« und in diesem Sinn geistige Welt sein sollte. In diesem weltanschaulichen Zentrum konvergiert der Geistbegriff mit einem klassischen Zentralbegriff von Religion, dem Gottesbegriff, wobei Steiner aufgrund seiner pantheisierenden Tendenzen zumeist auf die apersonale Rede vom »Göttlichen« oder »Geistigen« zurückgreift. So entstehe die Welt aus »dem Geistigen«, dem »göttlichen Bewußtsein« (GA 155,54). Daran anschließend konzipiert Steiner eine teleologische Kosmologie, in der das Geistige bis zum Punkt der dichtesten Materialisierung – für Steiner die Gegenwart – absteige, um dann wieder zu spiritualisieren. In der *Geheimwissenschaft* hat Steiner mit vielen Bildern eine Mythologie (in seiner Selbstdeutung: eine Beschreibung) der Kosmogonese verfaßt, die ich mit einer Passage zur Entstehung der Materie illustriere:

»Man hat einen Vorgang vor sich, der sich – auf einer höheren Stufe – so abspielt, wie wenn man ein Gefäß mit Wasser betrachtet, in dem sich nach und nach durch kunstvoll geleitete Abkühlungen Eisklumpen herausbildeten ... So hat sich der physische Erdenplanet herausentwickelt aus einem geistigen Weltwesen« (GA 13,140).

Die immer wieder geäußerten Vermutungen, Steiner könne in derartigen Vorstellungen gnostisches Material verarbeitet haben, scheinen mir voreilig, weil es dafür bislang keine stichhaltigen Belege gibt. Vielmehr vermittelt Steiners Arrangement der »kunstvoll geleiteten Abkühlungen« den Anschein, als habe er ein alchemistisches Laboratorium oder die Kühlschlangen einer Kältemaschine vor Augen gehabt. Religionshistorisch läßt sich Steiners Vorstellung von der Genese der Welt als Emanationskosmologie mit einer Metaphorik aus dem 19. Jahrhundert lesen.

Der Mensch wird in dieser Kosmologie ebenfalls in einer klassisch-religiösen Terminologie beschrieben: Sein »ureigenstes Wesen« sei »dem Göttlichen entnommen« (GA 13,67). Steiners Anthropologie changiert zwischen Pantheismus und Panentheismus. Damit verknüpft er eine Soteriologie, die ihr Zentrum in der Reinkarnationslehre hat. In den »wiederholten Erdenleben« arbeite der Mensch Schuld auf und schaffe sich die Voraussetzungen für ein besseres künftiges Leben. Damit bricht Steiner bewußt mit der Soteriologie der Christentumsgeschichte, in der Leistung und Erlösung nicht kausal verbunden wurden. Bei Steiner ist der Mensch »in bezug auf die persönliche Sünde« – das heißt hinsichtlich seines persönlichen Karma – »auf die Selbsterlösung angewiesen« (GA 343,640). Vergebung wird damit zur Heteronomie und als Furcht vor der Freiheit interpretiert:

für seine Eigenständigkeit gegenüber der Dornacher Orthodoxie bekannt ist, erscheinen (ebd. S. 13). In dieser Arbeit ist viel Material gesammelt, allerdings meist zum expliziten Lemma Religion. Der implizite Gebrauch – die Autoren verweisen auf S. 12 selbst auf die Trinitätslehre Steiners; man könnte auch die Christologie oder Aussagen zu »Geist«, Reinkarnationslehre, Eschatologie oder Kosmologie nennen – bleibt zumeist ausgespart. Problematischer sind die weitgehend fehlende kritische Sekundärliteratur (wie in anthroposophi-

sehen Veröffentlichungen allerdings vielfach üblich) und die hermeneutische Bedenkenlosigkeit: Die GÄDEKES wollten »möglichst keine Interpretation der Äußerungen Rudolf Steiners und keinen Kommentar« schreiben, »sondern ... einfach ... paraphrasieren« (S. 12). Wenn nicht schon Auswahl und Paraphrase Interpretation wären, die Zwischentexte zu den Steiner-Zitaten – vgl. etwa die Windungen zu Steiners Aussage, die anthroposophische Bewegung sei ein »Gottesdienst« (s. u. Anm. 12) – sind es.

»Es kann also im Grunde genommen vor der Auffassung der menschlichen Freiheit gar nicht der Wunsch entstehen, es solle uns irgendwelche Sünde vergeben werden ... So hat es mit dem Karma durchaus seine Richtigkeit, daß uns gewissermaßen kein Heller nachgelassen wird, daß wir alles bezahlen müssen« (GA 155,182.183).

Auch die Funktion seiner eigenen Person bestimmte Steiner mit Hilfe klassischer religiöser Kategorien. In der Umschreibung seiner Mittlerfunktion etwa fällt immer wieder der Begriff der »Offenbarung«. Seine Ausführungen über die unbekanntesten Jahre Jesu, die er aus einem Weltgedächtnis, der »Akasha-Chronik«, entnommen habe, seien »Offenbarungen« (vgl. GA 148,123f) und in diesem Sinn »das Fünfte Evangelium« (GA 148,9). Konsequenterweise sah er sich als allein autoritativen Ausleger der jüdisch-christlichen Bibel, indem er ein Weltgedächtnis, die »Akasha-Chronik«, zur »Richterin« über die Evangelien (GA 112,28) erhob und beanspruchte, damit die »einzige wirkliche Geschichte« (GA 112,141) des Lebens Jesu rekonstruieren zu können. Der historische Hintergrund dieser Selbststilisierung liegt in einer Krise der religiösen Tradierung, in den Verunsicherungen durch die historische Bibelkritik des 19. Jahrhunderts, die in den Augen vieler Zeitgenossen alles in einen relativistischen Strudel zog. Dagegen entwickelte Steiner schließlich in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg eine eigene Christologie, die das identifikatorische Zentrum der christlichen Theologie neu besetzen sollte⁷.

Mit der religiösen Theorie korrespondierte eine religiöse Praxis. Steiner führte die aus der Theosophie übernommene »Esoterische Schule«, die die »Erkenntnisse der höheren Welten« (GA 10) zum Ziel hatte, das »Erleben der geistigen Welt als einer göttlichen« (GA 257,88) ermöglichen und die »göttliche Weltordnung« (GA 53,444) erkennbar werden lassen sollte. Unterweisungen, »Meditationen« und Gebete waren Elemente, die die Esoterische Schule mit Formen der religiösen Unterweisung in anderen Religionen gemein hat.

Auch auf Riten als Achse praktischer Religionsausübung hat Steiner nicht verzichtet. Zeitlebens konzipierte er Liturgien: Schon manches Vortragsarrangement im internen Kreis – blau getünchter Raum, rote, an die Rosenkreuzer-Theorie gemahnende Rosen vor dem Vortragspult, dahinter Philosophenbüsten wie Heiligenstatuen⁸ – konstituierte einen sakralen Raum, die »Mysteriendramen« (GA 14) fungierten als kultartige Reinkarnationskatechese, die Eurythmieformen waren Manifestationstänze des Geistigen, und die Kulthandlungen für die Waldorfschule (GA 269) dienten als »events« neben dem religiösen Unterricht. Aber die Riten fanden vor dem Ersten Weltkrieg ihren unbezweifelbaren Höhepunkt in den freimaurerischen Kulturen für die esoterischen Schüler der dritten Klasse. Den wohl anschaulichsten Bericht hat der später zur Psychoanalyse konvertierte Aussteiger Heinrich Goesch in der *Vossischen Zeitung* gegeben:

»Die Freimaurermitglieder sind versammelt. Ein schwarzverhängter, spärlich durch Kerzenlicht erhellter Raum. Auf dem schwarz-weiß karierten Fußboden drei Altäre: im Osten der Altar der Weisheit, den stets Rudolf Steiner innehat, im Süden der Altar der Schönheit, im Westen der Altar der Kraft. Zu den dreimaligen rhythmischen Hammerschlägen ertönen Sprüche aus dem Munde dieser Priester. Ein Neueinzuweihender klopft am Außentor, um Aufnahme bittend. Darauf ein Frage-und-Antwort-Spiel zwischen drinnen und draußen. Dem Eintretenden werden die Augen

⁷ Zu Steiners Reinkarnationslehre vgl. H. ZANDER, Reinkarnation und Christentum. Rudolf Steiners Theorie der Wiederverkörperung im Dialog mit der Theologie (Paderborn 1995); zu deren Kontextualisierung im theosophischen Weltanschauungskosmos ders., Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative

religiöse Traditionen von der Antike bis heute (Darmstadt 1999) 477/99.

⁸ Weiterhin K. VON STIEGLITZ, Die Christosophie Rudolf Steiners. Voraussetzungen, Inhalt und Grenzen (Witten a. d. Ruhr 1955).

⁹ A. TURGENIEFF, Erinnerungen an Rudolf Steiner und die Arbeit am ersten Goetheanum (Stuttgart 1972) 34f.

verbunden und ein Strick um den Hals geworfen. Dann wird er, um den Gang durch das Labyrinth zu erleben, durch die Stuhlreihen hin und her geführt, darauf drei Stufen hinaufgeleitet, wozu Marie Steiner einige Sprüche hersagt. Auf der obersten Stufe erhält er einen Stoß zum Fall in den Abgrund und wird von einem männlichen Mitglied aufgefangen. Rudolf Steiner legt ein Buch auf, welches das Johannes-Evangelium genannt wird. Der Neuling muß auf dieses Buch das Schweigegelöbnis ablegen. Als Strafe für das Brechen des Schweigebotes wird ihm Ausreißen der Zunge angedroht. Noch andere Neulinge sind in der gleichen Weise aufgenommen worden. Nun werden sie alle zu ihren Sitzen geführt und Rudolf Steiner spricht mit verschiedener Stimmnuancierung einerseits als Fürst der Hölle, der mit Ketten und Torschlüssel rasselt, andererseits als ein diesem entgegretender Geist, der die Seelen im Geiste in die Vorinkarnationen zurückführt. Jetzt fällt die Augenbinde des Neulings. Rudolf Steiner hält ihm einen Totenkopf und ein Kerzenlicht vors Gesicht und weist ihn auf das Ende des Lebens hin. Dann operiert Rudolf Steiner als »Generalgroßmeister« mit Salz, Asche und Wasser und spricht dabei sehr schnell lateinische Zauberformeln. Er geht zu schönklingenden Anrufungen und Rosenkreuzersprüchen über. Plötzlich wird es im Saale hell, die schwarzen Wandbehänge sind weggezogen. Der Saal leuchtet im feuerroten Behänge, und dem Meister wird über sein langes weißes Priestergewand ein roter Seidenmantel geworfen und seine rote Stirnbinde mit einer weißen vertauscht¹⁰.

Steiner feierte die Initiation der Einzuweihenden in einem Passageritus, in dem Versatzstücke der maurerischen Tradition kombinatorisch verknüpft waren. Mit inhaltlichen Unterweisungen wie der Reinkarnationsgeschichte des Adepten und ästhetischen Impressionen, etwa in der Farbregie, zog Steiner alle Register ritueller Plausibilisierung. Steiner hat diese Veranstaltungen wegen des Internationalismusverdachts, in den Freimaurer mit dem Ersten Weltkrieg gerieten, eingestellt. Heute gibt es sie in der *Anthroposophischen Gesellschaft* nicht mehr – allerdings nur, weil Steiner über ihrer erneuten Etablierung 1925 gestorben ist.

Nach dem Ersten Weltkrieg hatte Steiner sich zudem bemüht, Religion auch außerhalb dieser kultischen Dimension an die Anthroposophie zu binden. Die 1922 gegründete *Christengemeinschaft* als anthroposophische Kirche bestimmte er zur Vorfeldorganisation der *Anthroposophischen Gesellschaft*, in der die noch der Religion Bedürftigen – möglichst keine Anthroposophen – ihr religiöses Auskommen finden sollten¹¹. Funktional vergleichbar situierte Steiner die »anthroposophische Bewegung«, die er aufgrund von Schwierigkeiten vieler Interessierter, in die verknöcherte *Anthroposophische Gesellschaft* Eintritt zu finden, nun als eigenständige Sozialform unterschied. Bei der Statutenrevision (in anthroposophischer Deutung: »Neugründung«) der *Anthroposophischen Gesellschaft* versuchte er 1923, Anthroposophie als Weltanschauung von der anthroposophischen Bewegung zu trennen und letzterer religiöse Prädikate zuzuschreiben:

»Die anthroposophische Bewegung ist nicht ein Erdendienst, diese anthroposophische Bewegung ist in ihrer Ganzheit mit all ihren Einzelheiten ein Götter-, ein Gottesdienst« (GA 260,35)¹².

¹⁰ H. GOESCH, Ordensgroßmeister Rudolf Steiner. Mysterien eines modernen Geheimbundes: Vossische Zeitung, 15. 9. 1921, Morgenausgabe. Seine Beschreibung stimmt mit den unanschaulichen Angaben in der Gesamtausgabe (GA 265,151/251. 314/62) überein und ist insoweit zuverlässig.

¹¹ Die *Christengemeinschaft* solle diejenigen ansprechen, »die nicht innerhalb der anthroposophischen Bewegung stehen, die auch zunächst keinen Weg finden ... zur anthroposophischen Bewegung hin«; R. STEINER, Erster anthroposophischer Kurs für Theologen, Theologie-Studenten und Religions-Übende (Rotterdam o. J. [1981?])

14. Im Grunde gehören auch die Rituale der *Christengemeinschaft* aus den zwanziger Jahren zur religiösen Kulturproduktion durch Steiner, doch verstand er diese Vereinigung im Gegensatz zur *Anthroposophischen Gesellschaft* explizit als Religionsgemeinschaft und Kirche; bei der *Christengemeinschaft* ist deshalb die Zuweisung religiöser Prädikate auch in Steiners Augen unproblematisch.

¹² Der Versuch, diese Stelle zu entschärfen, indem man Gottesdienst als Genitivus subjectivus, also als Dienst der Götter/Gottes am Menschen liest (so GÄDEKE, *Anthroposophie* [o. Anm. 6] 131), wird vom Kontext nicht getragen: Für den dann notwendigen Genitivus subjec-

2.2 Religionskulturelle Kontexte

Die mehrfach angeklungenen Kontexte des 19. Jh. möchte ich im Blick auf die religiöse Dimension von Steiners Theosophie an einem Punkt präzisieren: Die Theosophie war nicht nur eine entgegen einer Säkularisierungstheorie, die einen zunehmenden Atheismus postuliert¹³, verlaufende Reaktion auf allgemeine Probleme der religiösen Debatten in Deutschland um 1900, sondern eine Religion für Protestanten und ihre spezifischen Probleme und Fragen¹⁴. Dies legen vier Überlegungen zu den Konstitutionsprinzipien der Theosophie nahe:

(1.) Die *pantheisierende Konstruktion* der Religion war nicht nur eine Reaktion auf die »Entzauberung« der Welt, sondern auch eine Resakralisierung der Natur gegen die protestantische Schöpfungstheologie, die sich von einer »natürlichen« Theologie im Neuprotestantismus zunehmend distanziert hatte¹⁵. Die reformatorische Überführung der Natur von einem Erfahrungsraum des Göttlichen in einen semiotischen Kosmos mag eine Leerstelle in dem Bedürfnis vieler Protestanten nach einer Wiederverzauberung der Natur befördert haben – eine um 1900 ausgesprochen weitverbreitete Tendenz in Deutschland¹⁶.

Mit dem theosophischen Pan(en)theismus¹⁷ verlor nicht nur der weltschaffende Gott seine Funktion, sondern auch sein »wunderbares« Eingreifen, da in einem weltimmanenten Gotteskonzept das Göttliche von den Funktionsprinzipien der Welt nicht mehr unterschieden werden kann. Damit sind exemplarisch drei zentrale Dissenspunkte des bildungsbürgerlichen Protestantismus gegenüber der christlichen Dogmatik – Gotteslehre, Schöpfungstheologie, Wunderverständnis¹⁸ – in der Theosophie in alternativen Antworten identifizierbar.

(2.) Die institutionenkritische *Individualisierung* im Protestantismus ist Folge einer depotenzierten Ekklesiologie, namentlich in einer individualisierten Bibellektüre, und dogmatisch durchgeführt vor allem in der Rechtfertigungslehre als einer »gottesunmittelbaren« Soteriologie. Diese Subjektivierung setzte einerseits einen durch hohe Eigenständigkeit geprägten Persönlichkeitstypus frei, ließ aber auch kommunitive Strukturen christlicher Vergemein-

tivus des »Erdendienstes« ergäbe dies kaum einen Sinn; die Steigerung von Götterdienst in Gottesdienst ist am leichtesten als Dienst der Menschen verständlich; schließlich ist im folgenden Satz (hier der letzte Spiegelstrich) die anthroposophische Bewegung eindeutig (und weiterhin) Subjekt.

¹³ Dazu H. LEHMANN (Hrsg.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung (Göttingen 1997).

¹⁴ Der sozialstatistische Nachweis, daß Theosophen in der ganz überwiegenden Mehrheit Protestanten waren, kann hier nicht in extenso geführt werden. Vgl. nur als punktuellen (und aus methodischen Gründen nicht verallgemeinerbaren) Nachweis H. ZANDER, Friedrich Rittelmeyer. Eine Konversion vom liberalen Protestantismus zur anthroposophischen Christengemeinschaft: F. W. GRAF / H. M. MÜLLER (Hrsg.), Der deutsche Protestantismus um 1900 (Gütersloh 1996) 238/97, hier 292f. Daß Steiner selbst katholisch getauft war, besagt wenig, da er in einem freigeistigen Elternhaus aufwuchs (GA 28,22).

¹⁵ Schon mit dem Ende der Physikotheologie am Ende des 18. Jh. hatte die theologische Naturinterpretation

ihren Ort verloren. Vgl. W. SPARN, Art. Physikotheologie: EKL³ 3 (1992) 211/5; U. KROLZIG, Säkularisierung der Natur. Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung (Neukirchen-Vluyn 1988).

¹⁶ Vgl. W. GEBHARD, »Der Zusammenhang der Dinge«. Weltgleichnis und Naturverklärung im Totalitätsbewußtsein des 19. Jahrhunderts (Tübingen 1984); M. FICK, Sinnenwelt und Weltseele. Der psychophysische Monismus in der Literatur der Jahrhundertwende (Tübingen 1993).

¹⁷ Die metaphysische Konstitution des theosophischen Kosmos ist ein intrikates Kapitel. Bei Steiner stehen Pantheismen neben Einsichten in die Probleme einer pantheistischen Kosmologie, das Profil seines Pan(en)theismus changiert je nach Aussageabsicht und vor allem je nach Zeitraum. Meine Vereindeutigungen von Steiners Pantheismus (ZANDER, Reinkarnation [o. Anm. 7] 216/24) bedürften einer intensiveren, vor allem stärker kontextualisierenden Relecture des Materials.

¹⁸ Dazu L. HÖLSCHER, Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert: HistZs 250 (1990) 615/29.

schaftung erodieren. Der Rückgang der sozialen Organisationsbedeutung von Kirche war zwar im 19. Jh. im Protestantismus noch durch eine starke Familiarisierung von Religion aufgefangen worden, doch beschränkte sich diese religiöse Praxis im 19. Jh. zunehmend auf betont kirchlich sich verstehende Familien¹⁹. Das im Detail wesentlich komplexere Geflecht von sozialer und soteriologischer Individualisierung läßt sich als Problemmatrix an die Theosophie anlegen: Sie stellte einen organisatorischen Rahmen, für den engeren Kreis sogar eine Gemeinschaft bereit, in der die wesentlichen Funktionselemente einer Kirche neu besetzt wurden: von der »Verkündigung« in Vorträgen über die »Katechese« in der esoterischen Schule bis zu den »Passage-Riten« der maurerischen Zeremonien – das gesellige Zusammenleben der Gleichgesinnten nicht zu vergessen.

Den weiterhin starken Individualisierungswünschen wurde theosophischerseits durch die Formalkategorie »Dogmenfreiheit« Rechnung getragen. Die Konstitution der deutschen Sektion legte fest: Die »Theosophische Gesellschaft ... ist keine Sekte und verlangt von ihren Mitgliedern keinen Glauben an irgendein Dogma«²⁰. Diese Position hat Steiner explizit rezipiert, von einem Theosophen könne »keinerlei Dogma, keinerlei positives Bekenntnis gefordert werden« (GA 135,84). In der Praxis standen aber programmatische Dogmenfreiheit und die Exekution dogmatischer Ansprüche gegeneinander. Über den Lehrstreit, ob Krishna-murti der neue Weltenlehrer und gar der wiedergekommene Christus sei, ließ Steiner die deutsche Adyar-Sektion 1912 auseinanderbrechen. Letztlich war das Dogma der Dogmenlosigkeit ein zentraler Konfliktherd in allen theosophischen Spaltungsgeschichten, weil die Leugnung streitwürdiger Lehren die Entwicklung einer Streitkultur über dogmatische Ansprüche verhinderte. Im Alter hat Steiner allerdings die Unausweichlichkeit einer positiven Lehrbestimmung zur Identitätswahrung der Anthroposophie konzediert und hin und wieder von »unseren Dogmen, unseren Prinzipien, den Prinzipien unserer Weltanschauung« gesprochen²¹.

Auch das Postulat der Dogmenfreiheit läßt sich religionshistorisch situieren. Es reicht nicht nur in die Tradition christlicher Dissenter und ihrer pneumatologisch begründeten Gewissensfreiheit hinein, sondern hatte sich im 19. Jh. organisiert, etwa im Deutschkatholizismus in seiner Entwicklung von der aufklärerischen Neologie zu den freireligiösen Vorstellungen²² oder im Streit um die Verpflichtung auf die Bekenntnisschriften in den evangelischen Kirchen²³. Stets führte der Heteronomieverdacht gegenüber einem sozialen Konsens zur Forderung nach der »absoluten« Autonomie subjektiver Entscheidungen.

¹⁹ Ebd. 615. Auch der hohe Frauenanteil der Theosophie mag, neben anderen Gründen, einen spezifisch protestantischen Hintergrund besitzen: Die Familiarisierung war offenbar ein vor allem von Frauen induzierter Prozeß gewesen, nicht zuletzt in Reaktion auf deren Verdrängung aus gesellschaftlichen Außenräumen, so R. HABERMAS, Weibliche Religiosität – oder: Von der Fragilität bürgerlicher Identitäten: K. TENFELDE / H.-U. WEHLER (Hrsg.), Wege zur Geschichte des Bürgertums (Göttingen 1994) 128. In der *Theosophischen Gesellschaft* könnten sie ein neues Betätigungsfeld gefunden haben.

²⁰ Theosophische Gesellschaft. Deutsche Sektion. Allgemeine und Sektionsverfassung nebst Satzungen, Universitätsbibliothek Göttingen, Nachlaß Hübbe-Schleiden 800:1, S. 3.

²¹ GA 298,32. Die Gesamtausgabe setzt »Dogmen« in Anführungszeichen, sagt allerdings nichts darüber, wie weit dies dem Stenogramm zu entnehmen ist.

²² S. PALETSCHER, Frauen und Dissenz. Frauen im Deutschkatholizismus und in den freien Gemeinden 1841–1852 (Göttingen 1990) 98; P. BAHN, Deutschkatholiken und Freireligiöse. Geschichte und Kultur einer religiös-weltanschaulichen Dissidentengruppe dargestellt am Beispiel der Pfalz (Mainz 1991) 64; A. HOLZEM, Kirchenreform und Sektentiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane am Oberrhein 1844–1866 (Paderborn 1994) 395f.

²³ Vgl. A. NIEBERGALL, Art. Agende: TRE 1 (1977) 755 bis 2 (1978) 91 und H.-M. BARTH, Art. Apostolisches Glaubensbekenntnis II: ebd. 3 (1978) 561. Friedrich Rittelmeyer, der spätere Erzbischof der *Christengemeinschaft*, hatte noch seinen Eintritt in den Pfarrdienst an die Bedingung geknüpft, »nur aus dem heraus zu handeln, was sich mir persönlich als wahr ergeben habe«; F. RITTELMAYER, Aus meinem Leben³ (Stuttgart 1986) 136.

Die theosophische Alternative war jedoch keine bloß formale Freisetzung von sozialen Konsensformulierungen in Individualisierungsfragen, sondern reichte bis in das Herz der protestantischen Theologie. Für die systematische Pointe der (neu-)protestantischen Religiosität, die Verlagerung der Vergewisserung ins Subjekt, hielt Steiners Theosophie zwei Lösungen bereit. Beim Mißlingen bot sie die in theosophischer Wahrnehmung »objektive«, »wissenschaftlich« abgestützte Erfahrung des göttlichen Geistigen an. Man kann Steiners Objektivitätstheorem, das primär in Konkurrenz mit dem Empirieanspruch der Naturwissenschaften entstand, auch als strukturelle Substitution einer weitgehend reduzierten Ekklesiologie und ihrer dadurch ermäßigten Funktion der Entlastung von einer subjektiven Gewißheitsproduktion deuten. Die »objektiven« Einsichten in die »Akasha-Chronik« waren dabei nur der verkopfte Teil dieses Programms. Unter die Haut hingegen dürften die Riten gegangen sein: In dem individueller Verfügbarkeit entzogenen, kollektiven Vollzug restituieren sie die ekklesiologischen Funktionen einer institutionellen Stabilisierung der freigesetzten Subjektivität.

Die Spitze dieses theosophischen Individualisierungsprogramms, die reinkarnatorische Selbsterlösung, setzte den funktionalen Äquivalenten ein neues inhaltliches Zentrum ein und war damit prinzipiell von der relationalen Erlösungskonzeption lutherischer Provenienz unterschieden und nachgerade das Gegenteil des calvinistischen Determinismus²⁴. Doch verweist die Theosophie vielleicht gerade mit diesem Alternativangebot auf die Defizite, die in einem protestantischen Milieu mit nicht mehr funktionierender religiöser Sozialisation in der Rechtfertigungslehre aufgetreten sein mögen: Gegen das Gefühl schlechthinniger Unmöglichkeit, etwas für seine Erlösung tun zu können, setzte Steiner ein Subjekt, das die Erlösung selbst bewerkstelligen kann und muß. Dieser Topos durchzog seit der Kritik des aufklärerischen Rationalismus an der Stellvertretungslehre das esoterische Deutschland und gehörte im 19. Jh. ins Repertoire der geheimen Religion der Gebildeten²⁵.

(3.) Theosophie war in weitestem Ausmaß *Bildungsreligion*. Wer keine Kenntnisse über Goethe besaß, wem die wichtigen Philosophen nicht schon ein wenig zum Problem geworden waren, wer von den entscheidenden Gestalten und Systemen der Religionsgeschichte nichts gehört hatte oder die populäre naturwissenschaftliche Debatte nicht mitverfolgte oder die Auseinandersetzung um die Interpretation der Bibel nicht kannte – wer zumindest nicht mit der einen oder anderen Debatte oder mit allen ein wenig anfangen konnte, der hatte in Steiners Vorträgen kaum Chancen, mitzuhalten. Diese Wissensbestände bildeten sowohl das Baumaterial zur Aufhebung der Religionsgeschichte in Theosophie als auch die im zeitgenössischen, vor allem protestantischen Bildungshaushalt bereitgelegten Voraussetzungen, mit denen Steiner als Rezeptionsbedingungen rechnen konnte.

Steiner griff die Bindestrich-Religionen des Bildungsbürgertums, die Kunstreligion, die Wissenschaftsreligion, die philosophische oder die literarische Religion²⁶ auf und amalga-

²⁴ Daß Steiner zwischen einer »objektiven« Erlösung, die »der Christus« wie ein Bodhisattva dem Menschen abnehme, und einer »subjektiven« Erlösung, die er selbst zu vollbringen habe, unterschied, ändert an diesem Tatbestand letztlich nichts. Im Kernbereich der eigenen Lebensführung hat Steiner nichts von seiner Selbsterlösungsforderung preisgegeben; vgl. ZANDER, Reinkarnation (o. Anm. 7) 245f.

²⁵ Zur Selbsterlösung im 18. Jh. F. MAURICE, Freimaurerei um 1800. Ignaz Aurelius Feßler und die Reform der Großloge Royal York in Berlin = Hallesche Beiträge

zur Aufklärung 5 (Tübingen 1997) 233/5 und M. MÜLLER, Vernünftige Metempsychosis. Über Monadenlehre, Esoterik und geheime Aufklärungsgesellschaften im 18. Jh.: M. NEUGEBAUER-WÖLK (Hrsg. unter Mitarb. von H. ZAUNSTÖCK), Aufklärung und Esoterik = Studien zum achtzehnten Jahrhundert 24 (Hamburg 1999) 250/64; zu Steiner ZANDER, Reinkarnation (o. Anm. 7) 244/9.

²⁶ All diese Bereiche wurden in den letzten Jahren erforscht. Ich verweise nur zur natur- bzw. naturwissenschaftlich geprägten Religiosität auf A. W. DAUM, Wis-

mierte sie in seinem Weltanschauungskosmos zu einer Synthese mit einem im Material spezifisch deutschen Zuschnitt. Damit führte er die Bildungsfragmente seiner Klientel zusammen und gab ihnen ein metaphysisches Fundament. Doch Steiner leistete für seine Anhänger und Anhängerinnen mehr. Mit der allegorischen Deutung der Bibel beispielsweise (in Steiners Selbstwahrnehmung: ihrer übersinnlich geschauten Wahrheit) gab er den über die historisch-kritische Methode verunsicherten Anhängern die Möglichkeit der Bibellektüre zurück. Was dies für eine literate protestantische Klientel hieß, ist wohl nicht hoch genug einzuschätzen. Gleichwohl rettete Steiner seiner Klientel das Bildungsgut Bibel nur unter autoritativ vorgegebenen hermeneutischen Einschränkungen und unter massiver Reduktion der Geltung des Textes zugunsten seiner theosophischen Autorität. Und die ging so weit, daß seine Anhänger auch Neuoffenbarungen akzeptierten, die weit jenseits der christlichen Tradition lagen, etwa die Lehre von den »zwei Jesusknaben«, die er aus den matthäischen und lukanischen Stammbäumen deduzierte, um den Anspruch der Aufhebung von Zoroastrismus und Buddhismus in seinem Christus »historisch« zu fundieren (GA 112,120).

(4.) Die Theosophie war in wichtigen Bereichen eine *ästhetische Religion*. Dies mag angesichts der hohen Bedeutung von Steiners Vorträgen und des dominanten Charakterzuges als Leserreligion überraschen, doch spielen Sprachbilder darin eine immense Rolle, etwa im oben genannten Beispiel der Weltentstehung als Kühlprozeß. Man mag einwenden, daß die Visionen die Realität überanstrengen, aber wenn man Metaphern nicht als »Restbestände ... auf dem Wege vom Mythos zum Logos«, sondern als »Grundbestände der philosophischen Sprache« versteht²⁷, kann man Steiners Sprache aus der negativ konnotierten Fiktionalität lösen, ohne ihnen ontologischen Status zuzuweisen, und sie als Strategien sinnerfüllenden Ästhetisierens in der Popularisierung naturwissenschaftlicher Gehalte interpretieren. Daß Steiner eben diese Deutungsoption durch sein realistisches Verständnis seiner Darstellungen »übersinnlichen« Wissens aber vielfach zu vermeiden suchte, ist als Differenz zwischen Innen- und Außenperspektive kaum überwindbar.

Den Höhepunkt der Ästhetisierung des theosophischen Lebens bildeten jedoch zweifelsohne die maurerischen Riten. In dem Anspruch, Katharsis und Auferstehung in den verschiedenen Graden nachvollziehbar, ja geradezu erlebbar werden zu lassen, ließen sie viele kognitive ausgedünnte evangelische Sonntagsfeiern hinter sich. Eine »Unterernährung der Gemeinde« hatte der zur Anthroposophie konvertierte liberalprotestantische Pfarrer Friedrich Rittelmeyer dem »Predigtgottesdienst des Protestantismus« vorgehalten²⁸, und er stand mit dieser Kritik nicht allein. Vieles spricht dafür, die maurerischen Zeremonien mit ihrem Farbenspiel, dem Weihrauchinzens oder dem theatralischen Wechsel von Licht und Dunkelheit als Kompensationen eines protestantischen Sinnlichkeitsdefizits zu lesen. Daß Steiner nach dem Krieg für die mehrheitlich protestantische *Christengemeinschaft* als eine Art »Messe« die »Menschenweihehandlung« als Überarbeitung der tridentinischen Liturgie schuf, bestätigt diese Perspektive.

Auch diese ästhetischen Substitutionsprozesse lassen sich in die jüngere Religionsgeschichte in Deutschland kontextualisieren. Schon die Hochgradmaurerei des späten 18.

senschaftspopularisierung im 19. Jahrhundert. Bürgerliche Kultur, naturwissenschaftliche Bildung und die deutsche Öffentlichkeit, 1848–1914 (München 1998) 203/9, 300/23 und zu der für den frühen Steiner wichtigen philosophischen Religiosität auf K. FEIEREIS, Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphi-

losophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts (Leipzig 1965).

²⁷ H. BLUMENBERG, Paradigmen zu einer Metaphorologie (Bonn 1960) 9; vgl. als Anwendungsbeispiel ders., Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher (Frankfurt a. M. 1979).

²⁸ RITTELMAYER (o. Anm. 23) 245.

und des 19. Jh. hatte für Protestanten derartige Versinnlichungen des Mysteriums produziert²⁹, vor dem Ersten Weltkrieg diskutierte der (von Protestanten dominierte) Monistenbund über freireligiöse Rituale³⁰ und hat sie teilweise auch eingeführt. Nicht zu vergessen sind schließlich die hochkirchlichen Bestrebungen im Protestantismus selbst, die in Deutschland sich zwar erst nach dem Ersten Weltkrieg in größerem Ausmaß etablieren konnten, aber ihre Inkubationszeit schon in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg hatten.

3. Die Grammatik von Steiners Ablehnung des Religionsbegriffs

Ich hoffe, daß sich nach den beiden ersten Kapiteln nun die Lesespannung von der Frage, ob die Anthroposophie eine Religion sei, auf die Frage verlagert hat, warum sie keine sein will. Der erste Teil der Antwort liegt in Steiners Religionsbegriff (dem nun die Anführungszeichen fehlen dürfen) hinter seiner Theorie und Praxis. Er bildet mit seinen semantischen Facetten in Steiners vortheosophischem Œuvre das Dispositiv der theosophischen Begriffsbildung. Die ersten erkennbaren religiösen Züge Steiners waren in den 1880er Jahren von einer identitätsphilosophisch angehauchten Rezeption des deutschen Idealismus gekennzeichnet: Einheitsmetaphysik im Geist Schellings (GA 38,13) und Goethes (zB. GA 1,126), die in seiner *Philosophie der Freiheit* (GA 4) in einen antikantianischen Erkenntnisrealismus mündete. Um 1900 herum hat er in einer dramatischen Lebenskrise auch dieses Gepäck in den Orkus des Atheismus geworfen. »Die Welt des Idealen [ist] ein Geschöpf des Menschen«, lautet seine Version der religionskritischen Projektionstheorie, und »findet bei uns nur insofern Verständnis, als wir seine Wurzeln in dem Rein-Natürlichen finden können« (GA 32,249). »Die alten religiösen und theologischen Vorstellungen« seien nurmehr ein Rückfall angesichts einer »modernen«, naturwissenschaftlich begründeten »Weltanschauung« (GA 29,176).

Mit dem Eintritt in die *Theosophische Gesellschaft* nahm Steiner diesen Naturalismus wieder zurück, ohne jedoch den Religionsbegriff ins Zentrum der Theosophie zu setzen. 1911 definierte er Religion als »Stimmung für das Geistige, für das Unendliche«, das sich zum »Gefühl ... für das Unendliche, das hinter dem Endlichen ist, für das Geistige, die hinter dem Sinnlichen ist«, für das »Ewige« steigere (GA 127,23)³¹. In dieser Formulierung, die bis in Details auf Schleiermachers *Reden* zurückgreift³², wies Steiner 1913 dem Religiösen das »Erleben« (GA 63,107; vgl. 97) als Wahrnehmungsmodus zu. Dies war Steiner in theosophischer Perspektive einfach zu wenig. Sein Ideal blieb die rationale Erkenntnis, mit dem er sich schon vom Spiritismus distanziert hatte und das er gegenüber der Religion wieder in Anschlag brachte. »Wissenschaftliche« Erkenntnis in diesem Sinn blieb für Steiner lebenslang ein Mehrwert, an den die Religion nicht heranreichte:

²⁹ MAURICE (o. Anm. 25) 166/78 etwa beschreibt ein bildungsbürgerliches Milieu in Berlin, in dem es kaum Katholiken gegeben haben dürfte.

³⁰ F. SIMON-RITZ, *Die Organisation einer Weltanschauung. Die freigeistige Bewegung im Wilhelminischen Deutschland = Religiöse Kulturen der Moderne* 5 (Gütersloh 1997) 146f.

³¹ Vgl. auch: Religion sei »Inhalt des menschlichen Herzens, des menschlichen Gemütes, jener Summe von

Empfindungen und Gefühlen, durch die der Mensch hinaussschickt das Beste, was er an Empfänglichkeiten der Seele hat, zu den übersinnlichen Wesenheiten und Kräften« (GA 104,15 [1908]); »das Religiöse im Sinne der Anthroposophie ist das Gefühlsmäßige« (GA 300a,102 [1919]).

³² Vgl. F. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Berlin 1799) 119/21.

»Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
Hat auch Religion;
Wer jene beiden nicht besitzt,
Der habe Religion!«

– wie Steiner unermüdlich Goethe repetierte³³.

In derartigen Aussagen liegt der erste Teil der Antwort auf Steiners Abneigung gegenüber »der« Religion: Die Karriere des relativ künstlichen Religionsbegriffs, der im Gefolge der Pluralisierung durch die Konfessionsspaltung über den positiven Religionen als abstrakter Kollektivsingular etabliert worden³⁴ und zudem im intellektuellen Diskurs des 19. Jh. bis zur Unkenntlichkeit pluralisiert und damit umstritten war³⁵, hatte für Steiner seine historische Bedeutung als äußerster Bezugshorizont schon wieder ausgespielt. Er war, wie die Bezüge auf Schleiermacher und Goethe klarmachen, die Chiffre einer Angelegenheit für intellektuell Minderbemittelte.

Der zweite Teil der Antwort ist die Alternative, die Steiner als neuen Überbau anbot: Es war der Begriff der Weltanschauung. Steiner wollte, und dies ist der Brennpunkt seiner Kritik des Religionsbegriffs, Religion im dreifachen Sinn in Weltanschauung aufheben: ihren Anspruch als ultimum rationis eliminieren, ihren Anspruch auf Explikation des »Göttlichen« bewahren und sie in einer monistischen Weltanschauung übertreffen. Steiner wollte als Theosoph also, um die Pointe anders zu wenden, Religion nicht ablehnen – die Theosophie sollte durchaus Religion beinhalten –, sondern wollte nur die armselige Religion erkenntnistheoretisch und inhaltlich übersteigern und sie als Provinz im allumfassenden Reich der Theosophie beherbergen.

Den dazu auserkorenen Weltanschauungsbegriff hat Steiner ubiquitär seit seiner theosophischen Konversion benutzt³⁶. Er stellte sich damit in eine Debatte, in der der bei Kant 1790 erstbelegte Begriff als Überbietungsvokabel zur Konstruktion einer monistischen Weltdeutung fungierte, um alle Partikularitäten – Religionen, philosophische Meinungen, wissenschaftliche Deutungen, künstlerische Strömungen – in eine einheitliche Weltdeutung zu überführen³⁷. Dies war eine Verschärfung des theosophischen Synkretismus, der noch eine allgemeine Religion und deren Versöhnung mit den Naturwissenschaften unter theosophischer Ägide propagiert hatte, ins Totale. In dieser Perspektive ist Steiners Ablehnung des Religionsbegriffs zugunsten von Weltanschauung eine Reaktion auf die kulturelle Pluralisierung um 1900, gegen die er seinen Monismus aufbot. Die Akzeptanz des Religionsbegriffs hätte nur die überwunden geglaubte Partikularität wieder bestätigt.

In dieser Überbietungsperspektive ließe sich Steiners gesamte Theosophie einer Relecture unterziehen; ich will diese Option nur mit zwei Beispielen illustrieren. Semantisch fallen die Übersteigerungspräfixe ins Auge, mit denen er den Mehrwert der Theosophie explizierte: Er wollte in der »übersinnlichen Welterkenntnis und-Menschenbestimmung« (GA 9, Untertitel), den »Übergott« kundtun (GA 7,88), Gott als »über-seiend« erweisen (GA 8,155) oder dem christlichen Gottesbild eine »Überpersönlichkeit Gottes« zur Seite stellen (GA

³³ Allein neun Nachweise zwischen 1905 und 1923 finden sich bei GÄDEKE (o. Anm. 6) 238/46.

³⁴ E. FEIL, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation* [bislang 2 Bde.] (Göttingen 1986. 1997), v. a. Bd. 1.
³⁵ Vgl. CH. ELSAS (Hrsg.), *Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze* (München 1975).

³⁶ Exemplarisch GA 9,22; GA 11,19; GA 18,421; GA 39,464; GA 51,311; GA 54,16; GA 64,323.

³⁷ Dazu H. G. MEIER, »Weltanschauung«. Studien zu einer Geschichte und Theorie des Begriffs, Diss. Münster (1968); V. DREHSEN / W. SPARN (Hrsg.), *Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900* (Berlin 1996).

35,200). Steiner suchte mithin dem theosophischen »Über«bau sprachlich Ausdruck zu verleihen. Inhaltlich ließe sich das Überhöhungsprogramm anhand der Funktionalisierung der Naturwissenschaften dokumentieren. »Klar muß es ausgesprochen werden, daß nur auf Grund [sic] der modernen Naturwissenschaft eine ernste Weltanschauung gesucht werden kann, ich werde niemals von dem Gedanken abweichen, daß nur in ihr ein Heil gegeben ist« (GA 51,311), hatte Steiner 1902 gesagt. Kulturelle Pluralität sollte im Schmelztiegel der Empirie erlöst und in den theosophischen Monismus aufgelöst werden. Umgekehrt sei es »eigentlich selbstverständlich«, »daß die Religion sich stellt auf einen gegnerischen Standpunkt gegenüber der fortschreitenden Natur- oder Geisteswissenschaft« (GA 254,232 [1915]). Die theosophische Weltanschauung sei jedoch in der Lage, »eine große Einheit zwischen religiösem Bedürfnis und Wissenschaft herzustellen« (GA 51,316 [1902]) und diese Differenzen aufzuheben.

Aber schon vor dem Ersten Weltkrieg dokumentierten Tautologien wie »einheitliche«, »umfassende« oder »Gesamt-«Weltanschauung die Erschöpfung des Weltanschauungs»kampfes« angesichts der offenkundigen Uneinlösbarkeit des monistischen Versprechens. Der Traum einer holistischen Weltanschauung zerbrach an der realen gesellschaftlichen Pluralität, in der neue Weltanschauungen nur die Pluralität von Deutungsangeboten vermehrten, statt sie in eine monokratische Perspektive zurückzunehmen. Steiner reagierte nach dem Ersten Weltkrieg auf diese selbstzerstörerischen Konsequenzen des Weltanschauungsanspruchs und unterwarf auch die anderen Weltanschauungen seinem Deutungsanspruch: 1922 proklamierte er, »die speziellen Weltanschauungen und speziell auch die religiösen Differenzen« zu überwinden (GA 215,23). Die Einsicht, daß jede Weltanschauung und jede Vereinigung in einer pluralistischen Gesellschaft notwendig partikular bleibt und jeder Versuch ihrer Durchsetzung Totalität in Totalitarismus umschlagen läßt, sehe ich bei Steiner in dieser Schärfe nicht.

4. Thesen

(1.) Die Differenz von Innen- und Außenperspektive konstituiert den Umgang mit dem Religionsbegriff zwischen Steiner einerseits und den Kulturwissenschaften andererseits. In der Innenperspektive soll die Anthroposophie keine Religion sein, in der Außenperspektive läßt sie sich als eine solche zwanglos deuten. Diese Perspektivendifferenz ist, insoweit damit keine Wertungsansprüche verbunden sind, lebensweltlich unproblematisch; wissenschaftstheoretisch ist sie unaufhebbar, weil sich der gesellschaftliche Pluralismus nicht im *Zwang zur Häresie* im Blick auf individuelle Lebensorientierungen erschöpft, sondern sich auch in der Notwendigkeit pluraler kultureller Deutungsoptionen niederschlägt. Das Selbstverständnis als Weltanschauung ist von wissenschaftlicher Seite zu akzeptieren, ohne daß die Notwendigkeit bestände, die Interpretation der Anthroposophie als Religion aufzugeben.

(2.) Die Anthroposophie besitzt alle Merkmale einer Religion, sowohl in ihrer Theorie wie in ihrer Praxis. Steiner bestreitet dies nicht, weist aber den Religionsbegriff als unzureichend zurück, da er in seinem Weltanschauungskonzept den Anspruch auf die Überbietung jeglicher Religion erhebt.

(3.) Die Anthroposophie gehört in die vitale Religionsproduktion um 1900 und demotiviert die These der Säkularisierung im Sinne eines Religionsverlustes. Näherhin bietet sie ein

religiöses Programm für die Erwartungen eines bürgerlichen Protestantismus und eine Kompensation für die Defizite protestantischer Religionspraxis.

(4.) Die Anthroposophie ist in ihrer Selbstdeutung als »Weltanschauung« ein Element der Diskussionen um die Pluralisierung der deutschen Gesellschaft um 1900. Der im Weltanschauungsbegriff gegen die Religion gewendete Totalitätsanspruch bleibt in der Außenperspektive partikular. In dieser Begrenzung stellt die Anthroposophie heute ein schmales, aber, namentlich in Deutschland, wirkungsmächtiges Segment religiöser Theorie und Praxis dar.

BONN

HELMUT ZANDER